

現代における哲学の可能性（２）―「一」を目指して

子野日俊夫

序 哲学の中心的問題とは何か

現代においていかに哲学しうるか。超越的なもののかかわりは、もはや信仰の場面でしか見られず、人は今や哲学独自の領域を明確には提示しえなくなっているのではないだろうか。こうした現代における哲学の混迷状態に対して、われわれはその原点ともいべき事柄に立ち戻り、そうした事柄が、現代において新たな装いのものとわれわれの問題たりえないかを考えてみる必要があるのではないだろうか。本論においては、そのための素描とでもいべきものをとりあえず提示することを目指すしたい。

そこでわれわれは問う。これまで一体哲学の中央には何があったのか¹⁾。

哲学に中央的問題を語ることができるとするならば、それは「一」の探求ということになるであろう。古来、一つの原理で世界全体を説明しようとするのが、哲学の本性であったと言ってもよいであろう²⁾。そして今もお、われわれの内に一なるものへの希求は生きている、あるいは生きているはずである。では、現代においては、その一はどのように方面において追求されるのか。結論的な言い方をすれば、現代におけるその一とは、人々を結ぶ一、フィヒテの言い方によるならば、「諸精神の総合」にはかならない、あるいは、そうした形で現れる、とわれわれは考える。その際重要なことは、「諸精神」のその「諸」すなわち多性を維持した上での「総合」すなわち一性でなければならない、という点である。諸個人の多性、他性が一方であくまでも尊重された上で、しかも人々が一つにつながる、という事態をいかにして実現するのか、ということこそ、われわれが考える、現代における哲学の根本問題としての一性の問題である。であるから、そこになにかある特定の集団が考えられてはいけなものであり、それは常に開かれたものとして表象されなければならないものであるし、また特定の一性を無理に押し付けるようなものであってはならない。

われわれは本研究において、その一なるものを、われわれが意識的に社会的であろうとする前に、われわれの主観の構造が、自己の主体性と矛盾しない形で社会的共通性を含んでいることを、そういう相（層）がわれわれの中にあることを（素描の域を出ないものであるかもしれないが）示す、という方向で追求したい。そしてこの一は、単に一社会の規模においてではなく、全人類に共

通の心性として成立することのその根拠を、少なくともある漠然とした形においてだけでも示したい。

ではその探求をどのように推し進めていくべきか。次のような図式を描きたい。

「一なるもの」

↓

誰がそれを考えるのか、という問題。とりあえずはこの私であるが、それは他者と共有されねばならない

↓

「われわれ」が「一なるもの」を目指す

↓

そのわれわれの側には多性が認められなければならない

↓

多性、他性を認め合うわれわれが、一なるものを目指すすなわち、万人が同じ方向を目指しつつ各自に個性が確保される。

ともかく一つの主体の立場から出発しよう。こうした行き方をしている先例として、われわれは以下でフィヒテを取り上げたい。主体から出発して一なるものと関わろうとする、という点において、われわれの目指す方向はフィヒテと同じといえる³⁾。

フィヒテの場合

フィヒテ哲学にとって、間人格性の問題、共同体の問題は、重大な事柄であった。「カントの批判哲学が完成していないことの最も顕著な証明は、カントがこの〔私の外なる理性的諸存在という〕点を説明していないということである。」⁴⁾ フィロネンコはそれを、「フィヒテの第一哲学の主要な問題（la question capitale）」⁵⁾と規定する。そこからさらに、知識学における最終的综合としての「諸精神の総合」の問題が生まれる。

「知識学には原理において欠けるところはないが、まだ最終的な総合が欠けている。すなわち諸精神の世界の総合が欠けていた。私がこの総合を行おうと取りかかったとき、人は私を無神論だと騒ぎ立てた。」⁶⁾

「精神界の総合」は、知識学の最後の課題、いわば知識学の画竜点睛としてあるわけである。

1790年代にも種々に自己の外の理性的諸存在について論じているが（「呼びかけ」と「促し」）、そこではまだ精神界と呼べるものが形成されていない、共同体を成

*NENOHI Toshio デザイン工学科

立させる根拠が明らかとはなっていない、とフィヒテは理解するのである。

この問題に対して、無神論論争を経て後期のフィヒテは、諸自我を超える一なるものを媒介者として立て、それを介して他者へ至り、共同体を表象する、という行き方をする。彼の言をいくつか挙げよう。「個人は誰も、彼と同様の諸存在を自己自身の内に、彼の自己直観の内に直観はしない。個人は、一なる生命を直接に直観する中で、彼と同様の諸存在を直観するのである。」⁷⁾

「超感性的自我は本来個人的自我ではなく一なる自我、神の現象である。」⁸⁾

「個人ではなく、一なる直接的精神的生命がすべての現象の創造者なのであり、したがってまた現象する諸個人の創造者なのである。それゆえ知識学は、この一なる生命を純粋に基体なしに思惟することを保持するのである。理性、普遍的思惟、端的な知は個人より高くそれ以上なのである。」⁹⁾

「超感性的自我は本来的に一なる自我であって個人的自我ではなく、神の現象である。」¹⁰⁾

さらに研究者たちの言を引用するならば、「絶対者の似姿であるという、現象の最高のあり方とはしかし、道德的に遂行された間人格性なのである。」¹¹⁾とか、「存在自体として現れるのは、その統一においてある、諸自我あるいは諸精神の共同体なのである。」¹²⁾とか語られる。

つまりここで述べられているのは、一なる絶対者との関わりが、必然的に主観の多性へとつながっている、という考えであり、また絶対者は初めから共同体として現れる、という考えである。またここには、自分のこの絶対者とのかわりかは、当然ほかの人たちも共有すべきものである、という確信も存在している。

ここでのフィヒテの不十分性

フィヒテにはあくまでも概念へのこだわりがある。それは、「まったく概念把握不可能なものの概念把握」¹³⁾という言に端的に表われている、といえる。こうした概念的思惟の立場の堅持においては、結局のところ、個体の数多性は思惟しえても、それらの個の多性は言えないのではないだろうか。それはレヴィナスが『全体性と無限』の中で論じている、存在論的に通じるものであるであろう。すなわち、「西洋の哲学はほとんどの場合存在論であった。それは「他」の「同」への還元である」¹⁴⁾と彼は語り、存在論はすべてを一なる全体を収斂させないではないことを強調する。われわれもこの点に関しては、彼と同様に考える。彼は存在論と言い、われわれは存在についての概念的思惟と言うが、それは同じことを意味する。そこでの多性は、結局のところ、思惟の自

己制限によってしか確保維持されない、「努力目標」に終わるのである。レヴィナスについては、のちにふたたび取り上げるが、ともかく要するに、一性と多性を同一の思惟の次元で考えようとしても無理がある、ということになるのではないであろうか。多性を確保しつつ一を表象するためには、その「一」を、従来の思惟の次元とは別のところへ持っていかなければならないのではないだろうか。

「語る」の可能性—言語へと論を進めることの有効性

さて、その同じフィヒテが、『1812年の知識学』の知識学では、存在と存在の像との関係を、存在と、存在について語ることとの関係、として表現するようになる。ここに新たな可能性が開けていると考えられるので、これについて少し見てみよう。

フィヒテは彼の立場を、スピノザとの対比において述べる。スピノザは一にして全体的である存在を根本に据え、それが全てである、「存在の外に何もない」とするわけであるが、フィヒテは、「『存在の外に何もない、と語られることによって、あるものが存在の外に存在することになる。すなわちこの語るというはたらきが存在の外に存在することになるのである。』¹⁵⁾と述べる。つまり、「語る」という行為が存在とは別なるものとして、そしてその語られた内容が存在の像として、注目されるわけである。この存在について語るということは、『一八一三年の知識学入門講義』では、存在定立 *Seinsetzen* と呼ばれ、そこではその構造が詳細に分析されていくのである。それは生命的表象と言える *Durch* などの術語を導入してなされるが、しかし「語る」という言語行為そのものの考察はほとんどなく、見ること *Sehen* についての分析へと展開してしまう。われわれは、この「語る」ということの中に、上記の、従来の思惟の次元とはことなる次元が開ける可能性が潜むのではないかと考えるのであるが、それはフィヒテでは不十分に終わっていると言わざるをえない。

ウィトゲンシュタインにおける思惟以前の共同性

こうした言語の場面において、従来の思惟の世界とは別の世界を開こうとしているのがウィトゲンシュタインである、といえる。彼において、一と多との両立の一つの形が表われている、とわれわれは考える。それが「生形式の一致」の議論である。これに関してウィトゲンシュタインは、『哲学探求』241節で次のように語っている。

それでは君は、人々の一致が、何が正しく何が間違っているかを決定すると言うのか。—「いや」正しいとか

* 現代における哲学の可能性(2) — 「一」を目指して 子野日俊夫

間違っているとかは、人々が語ることに関わる。そして人々は言語の中で一致するのだ。これはけっして意見の一致ではない。生形式の一致なのだ。

この節を少し詳しく見ていこう。ここで傍点を付された二語（「語る」と「言語」）は原文ではイタリックとなっていてそこにウィトゲンシュタインの強調点があると判断されるが、われわれはむしろ「語ること」と、「言語の中で」にこそ、対比的な強調が存すると考える。つまりここで彼がいわんとすることは、正しい正しくないを決める人々の一致というものが一方にはあり、それは語られること、語られる内容についての一致であるが、しかし他方に、それとは異なる、意見の一致ではない一致が言語の中にはある、ということである。それが言語の中にある一致、すなわち生形式の一致なのである。そうした一致がわれわれの言語活動、言語ゲームの中には常に含まれる、とウィトゲンシュタインは考えるのである。

つまり、言語以前に、ある一致が存在する。その上で、人々が様々に自分の意見を持つ。言語行為においては、その行為自体は個別的であるし、その語りは、語る者独自のものである、ということになる。こうして、ウィトゲンシュタインにおいてわれわれは、一と多との共存の一つの形を見ることが出来る。

では、その生形式の一致はどのようにもたらされるのか。それは一つの社会に、言語に先立って、生の次元である一致が存在するということの意味している。それは一つの社会であって、単純に世界全体とはならない。なぜならば、この生形式の一致はあくまでも特定の言語にとまなうものであるからである。しかし、その生形式の中に、さらに根源的な、人類に普遍的なあるかたちを認めることは不可能であろうか。その生形式に、道德性の芽生えのような次元を見ることが出来ないであろうか。

しかしそれは十分に明確であるとは言いがたい。人と人との間の一を、ウィトゲンシュタインの場合よりもさらに明確化するにはどうしたらよいであろうか。

レヴィナスの場合

それを考える参考として、われわれはここでレヴィナス（Emmanuel Levinas, 1906-1995）について言及したい。レヴィナスは『存在するとは別様に』において、Dire と Dit との区別を行う。それは、「語りかけること」と「語られたこと」との区別である。つまり言葉として成立する前の精神の相を、この Dire でとらえようとするのである。そしてレヴィナスにとってはその相こそが、他者と真に出会う場となる。その相が責任あるいは感受性等の語によって、さらに分析されていく。ここで

その詳細をたどることはできないが¹⁶⁾、その語る以前の相が感受性へとつながっていく点に注目したい。この感受性は直観とは次元を異にするものとして考えられている。ベルクソンを念頭に置いて、レヴィナスは、「概念と対照される直観は、すでに概念化された感覚性である」¹⁷⁾と語る。直観よりもさらに直接的・原初的なものとして、感受性が考察されねばならないのである。この、他者に真に他者としてかかわる能力としての感受性（Sensibilité）の行使される場面として、レヴィナスは自分のパンを人に与える場面をあげている。すなわちレヴィナスは、飢えあるいは食欲という、人間の生のいわゆる植物的機能に結び付けて感受性を考えるのである。そこから、それまでの西洋の哲学においては未知であった領域が開けるのである。このレヴィナスの思想を、より一般化することはできないであろうか。

周知のようにアリストテレスは生命の原理としての魂に三つを区別した。植物的、感覚的、知性的。西洋の思惟は後の二つに基づいて、あるいは知性が感覚、感性を取り込む形で展開されてきた、と言える。しかし、今や第三の植物的魂に立脚した精神活動を、哲学の中に取り込む方策を考える必要があるのではないか。取り込むべき時なのではないだろうか¹⁸⁾。ただし気をつけたいのは、魂の植物的機能すなわち食物摂取および生殖の機能は、往々にして、「動物的」欲望と結びついて表象されるが、われわれはあくまでもそれを「植物的」に、すなわちその機能の動物における表われとしてではなく、あくまでも植物における表われとして、とらえようとするのである¹⁹⁾。

われわれの主張あるいは目標

「精神活動の感覚的次元と知性的次元でこれまで西洋の哲学的思惟は成立してきたが、さらに植物的次元へと拡張することで、われわれの当面の問題である、万人が同じ方向を目指しつつ各自に個性が確保されるという事態の成立を、哲学的に表現することができる道が開かれるのではないか。」

もちろんそれは、概念的思惟を補足すべく「取り込む」のであって、それが主となることはできない。（レヴィナスにおいては、概念的思惟＝存在論の弊害を重視するあまり、「存在を超える」ことが企てられるが、それは思想の基盤を脆弱なものとするにつながるのであろう。存在とのいかなる関わりも、彼の言う全体性へとつながるのではなく、意志の立場を強く背景として持つキリスト教的存在論の立場が問題となる、というべきではないであろうか。たとえばフィヒテでは、われわれの能動性の尽きるところに存在があらわれるわけであり、ここで

の存在は、レヴィナスの思い描く存在とはちがうものである。そうした上で、「存在の像との関わり」という形で、間接的に存在を志向することが大切である。その中で、さらに新たな思惟の次元を開く試みがなされるべきであろう。それによって、われわれの目指すもの、すなわち万人が同じ方向を目指しつつ各自に個性が確保される道が近づいてくるのではないか。

ではそれが具体的にどのような可能となるのか。それが当然問題である。しかしその前に、この植物的思惟の特徴を挙げてみよう。能動性の表象を前提しない、一種絶対的受動性。静かに動的ないし行動的な主体なく生成し、自然の中で調和するという事態へ、直観というほどの能動性も持たずに、その静かな生成を共有するという形で関わる。つまり非・動的思惟という点では、それを非エロースの思惟、と呼ぶことも可能かもしれない。すなわち、プラトンのエロースが永遠的なものを求めて肉体的なものから精神的なものへと上昇していくという激しさと無縁な思惟がそこにある。そこでは、特定の目的表象の加わらない調和が見て取られる。その事態を能動的にとらえるとしても、その能動性は一種空手のような能動性と言えるかもしれない。対象をつかまえるのではない精神活動。ある調和から別の調和への移行を感受する²⁰⁾。

さて、そうした精神のありようがすでにレヴィナスにおいて見られる、とわれわれは先に述べたが、しかし彼においては、それが発揮されるのは、あくまでも「他者」に対してなのである。われわれが目指していたのは、人類の一性を開くような次元である。それを植物的思惟において、どのように確保、あるいは実現していくのか、ということが問われなければならない。

それに関しては、先に触れた、存在の像の延長線上に、この思惟を定位させることが肝要となってくる、ということをもまず言わなければならない。何よりも存在の思惟から出発して、しかも単に概念的なもので終わらないこと、これが肝心である。われわれは先に、そのような取り組みとしてフィヒテの場合を簡単に見たわけであるが、20世紀においても、フランスのラヴェル(Louis Lavelle, 1883-1951)が、同様に一なる存在から出発して、「諸意識が通じ合う」事態を説明しようとする。「それら〔諸意識〕が通じ合うのはそれら相互の間においてではなく、一なる原理〔存在〕とともになのである。この一なる原理が諸意識に生命と光のすべてを与えるのである。諸精神の統合は、純粹存在の一性がそれによって表現され実現されるところの行為であるとともに、その効果なのである。」²¹⁾しかしやはりここでも、そうした統合は概念的表象にとどまっていると言わざるをえない。

東洋的なものを哲学の中に組み入れるための基準

ここでわれわれは、こうした思惟が宋学に言う「敬」の精神と類似していることを挙げたい。つまりわれわれが目指す方向にとっては、宋学などの東洋的思惟の伝統の中に存在するものが、大きな示唆を与えうるかもしれない、とわれわれは考える。今その点に関しても詳論はできないのであるが、一つ考えておきたいことは、「哲学の伝統はどこまで変容しうるか。哲学(フィロソフィー)はどこまで「東洋的」でありうるか」という点である。すなわちわれわれは、哲学はあくまでも古代ギリシャにおいて誕生した探求の形式に従うべきものであって、安易に「東洋哲学」なるものを語ったり、それと従来の哲学との融合を考えるべきではない、と考えるものであり、東洋の伝統的思惟は、あくまでもフィロソフィーの基準に合う形でその中に組み入れられるべきものである、と考える。であるからまた、安易に「無」や「空」を哲学の世界に持ち込むべきではない、とわれわれは考える。しかしまた逆に、いわゆる東洋の伝統の中には、そうした条件を満たす形に変えることができたならば、現代の哲学にとって新しい可能性を提供しうるものが包含されている、とわれわれは信じるものである。

では、その基準とはどのようなものであろうか。結論を先に言えば、「哲学の原点はピュタゴラス。その線上にあるかぎり、あるいは逆に、その線上にあるものだけが、哲学と称しうる。」というのが、われわれの考えである。

ピュタゴラス哲学の精神をまとめると、こうなる。哲学とは元来、世界を美しいもの調和的なものとして〔美〕、理知をともなった直観によってとらえ〔真〕、それによってまた自らの精神を浄化させていく、高めていく〔善〕営みである。こうした形での3点セットが、ピュタゴラス思想の要諦である。

スペウシッポス(第2代学頭)、クセノクラテス(第3代学頭)などのアカデメイアの学者たちには、「彼ら自身が発展させた教説をピュタゴラス派の伝統に無理矢理に結びつけようと努め、それ〔彼らの教説〕を本来のピュタゴラス主義の源流に帰する傾向があったということである。」²²⁾ プラトンを継ぐ人たちが、このようにピュタゴラス派に古代結びつこうとしていたことは注目される。しかし古代の人たちにとってはプラトンがピュタゴラスの直系であることは自明のことだったのである²³⁾。

(この際、歴史的ピュタゴラスがどこまでそうした学説の成立に関与したかは問題とはならない。後世の人間が、「最初の哲学者」の思想としてどのようなものを確立したか、哲学の源とはどのようなものであると考えたかが、重要である。)

ピュタゴラス(主義)こそが哲学の座標軸と言えるの

* 現代における哲学の可能性(2) — 「一」を目指して 子野日俊夫

ではないか。(あるいはピュタゴラスとプラトンを結ぶ線が哲学史の方向を決定したと言えないか。あたかも二点が一一直線を決定するように²⁴⁾。

全体のまとめ

現代における哲学的関心の中央には、人と人を結ぶ緩い一線をどう思想的に確立・表現するかという問題がある、その解決のためには従来の西洋的思惟に、あくまでもその本体的な部分を継承しつつ、さらに植物的思惟とでもいうべきものを加える必要があるのではないか、というのがわれわれの主張の方向である。その際、その新しい思惟がなお哲学であり続けるためには、ピュタゴラスの原型が基準となるのではないであろうか、という点も述べた。しかしまだ主張の方向を示しただけで、十分な議論の展開はできていないのも事実である。

ともかく人類は、生きる場面での精神の働きの形において共通のものを有していることは確実であろう。何を望み何を嫌うかという点で人は皆同じ、と言えよう。そしてその精神の共通の根本形を見て取る能力こそが、われわれの言う植物的思惟なのである。であるから、われわれの今後の課題は、その形の内容をより具体化し、またそれをとらえる能力としての植物的思惟についてもより明確な規定をしていく、ということになる。

注釈

1) 何故に中心でも根本でもなく、中央なのか。中心という言葉、たとえば自我が中心にある、絶対者が中心にある、と言うとすると、そこに一切が集約されてしまう観を呈してしまい、それはわれわれの意図するところではないので、中央という語を使用して、あくまでも周辺との位置関係の中で真ん中にある、といった意味を表現したい。

2) 存在こそが哲学の中心・中央にある、とする考えもある。それに対しては、存在をどのように取り上げるかが問題である。存在をそのままにとらえ、それを論じうるかのように考えることにはわれわれは反対する。存在を考えるあるいは意識するわれわれのその思惟ないし意識こそが、すなわち「存在の像」こそが、もっとも確実な出発点であり、「存在の思惟」の本来の内実である、と考える。この点においてわれわれはフィヒテに同調する。

3) われわれは以下の点において、フィヒテ哲学と立場を共有する。1 主観、自己意識からの出発。哲学の議論の確実性は、やはり自己意識に基づくことで確保されるのではないか。また、自らの思想に責任を持つという点でも、考える私、あるいは自覚が、常に哲学の中に場を占めていなければならないのではないか。世界に眼差しを向けているが、そうしている自己自身に

も同時に眼差しを向けている。それを認識の構造として外から眺めるのではなく、あくまでもその現場の中にとどまる。2 知に限界を設定している点。あるいは、哲学を知らないし認識に終始させない点。3 存在を知がそこで限界づけられるところのものと規定し、それ以上はそれ自体として扱わない点。

4) WL nova methodo, PhB 版 150, AA IV, 142

5) Alexis Philonenko, La liberté humaine dans la philosophie de Fichte 1980, 21

6) Schulz, II, 323

7) 『意識の事実』 1810, SW II, 668

8) Sittenlehre 1812, SW II, 77

9) TB1810, II, 607f

10) SL1812, XI, 77

11) R. Lauth, Das Problem der Interpersonalität bei J.G.Fichte, in Transzendente Entwicklungslinien 1989, p.194

12) Brito, J.G.Fichte et la Transformation du christianisme 2004, p.363

13) WL1804, PhB 版 34, AA II, 8, 55

14) 『全体性と無限』 Totalité et infini 1961, p.13

15) 『1812年の知識学』 (WL1812), SW X, S.327

16) われわれはこの点について、本紀要第6号(2000)掲載の『レヴィナス研究序説』で、若干の分析をおこなった。

17) 『存在するとは別様にあるいは存在性の外に』 Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence 1974, p.79

18) もっとも、アリストテレス自身は「植物的能力は何ら理性と共通性を有しない」(Eth.Nic. I, 13 1002b)と言っている。

19) 西洋の思惟の中でこうした意味での植物性に着目した例として、ゲーテをあげることができるかもしれない(『植物の変容を説明する試み』 Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären 1790)。しかしゲーテはそこで、原型 Urtyp を考え、それを神的理念にまで還元しているようである。それはいわば動的思惟である。われわれは植物的事柄を植物的に思惟する道を探りたい。なお、ウイトゲンシュタインは「私が提示するのは、ある表現に関する形態学 morphology である。」とか「われわれの考えはゲーテが『植物の変容』で表現している見解のあるものと一致する。」と語ったり書いたりした。(Ray Monk, How to read Wittgenstein 2005, p.67)

20) 美はカントにおいて、悟性と構想力の自由な遊動とされたわけであるが、ここでは美は、こうした第三の能力と構想力との遊動と考えるのがよいかもしれない。

21) De l'être, 1947, p.45

22) B. チェントローネ『ピュタゴラス派』 2000, p.17

23) A.Lernould, Physique et Théologie, 2001, p.21

24) もっとも、キリスト教思想における、「世界を明確な意志のもとに一つに取り纏める一者」という表象は、古代ギリシャにはないものではあり、われわれの考えでは、その表象がその

後の哲学の展開く特徴付けることとなるわけではあるが。

*現代における哲学の可能性（２）―「一」を目指して 子野日俊夫